

## Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu

### Diasporic resistances and intersectionality: Professional mapuche women in the city of Santiago and Wallmapu

**Alicia Rain Rain**

Universidad Autónoma de Chile, Temuco, Chile

\*[alicia.rain@uautonoma.cl](mailto:alicia.rain@uautonoma.cl)

**Recibido:** 29-junio-2020

**Aceptado:** 26-octubre-2020

#### RESUMEN

Analizamos comprensivamente las experiencias de resistencias diaspóricas y de género de mujeres mapuche profesionales del sur de Chile, con las cuales ellas problematizan el modelo colonial, patriarcal y clasista imperante. Considerado la perspectiva de género interseccional, focalizada en las diversas y heterogéneas matrices de opresión que las mujeres racializadas afrontan en diferentes contextos sociohistóricos, hemos desarrollado una etnografía multisituada con entrevistas en profundidad, para llegar a las vivencias significativas de 20 mujeres de las regiones Metropolitana, Biobío, La Araucanía y Los Ríos. Los resultados nos muestran que la situación diaspórica de las mujeres mapuche transforma su identidad mapuche y de género, tensionando, con ello, su mundo privado y público. También, coexisten desgarros y resistencias que ellas crean y re-crean, a partir de sus propios saberes mapuche y las prácticas discursivas con las que enfrentan las opresiones de clase, raza y género. Concluimos que las mujeres mapuche profesionales, en el contexto del devenir diaspórico, llevan la resistencia no sólo a sus espacios sociolaborales, sino que también a sus relaciones familiares, a sus activismos políticos y a sus relaciones de género.

**Palabras clave:** interseccionalidad, mujeres mapuche profesionales, resistencias diaspóricas, saberes mapuche

#### ABSTRACT

In this study we seek to understand the experiences of diasporic and gendered resistance of professional mapuche women in southern Chile, with which they problematize the prevailing colonial, patriarchal and classist model. Considering the intersectional gender perspective, focused on the diverse and heterogeneous oppression matrices that racialized women face in different socio-historical contexts, we have developed a multi-situated ethnography, with in-depth interviews, to reach the significant experiences of 20 mapuche women from the Metropolitan, Biobío, La Araucanía and Los Ríos regions. The results show us that the diasporic situation of mapuche women is transforming their mapuche and gender identity, thus putting a strain on both their private and public worlds. Also, tears and resistances that they create and re-create coexist, based on their own mapuche knowledge and discursive practices with which they confront class, racial and gender oppressions. We conclude that professional mapuche women, in the context of the diaspora, take resistance not only to their socio-labour spaces, but also to their family relations, their political activism and their gender relations.

**Keywords:** diasporic resistances, intersectionality, mapuche knowledge, professional mapuche women

**Financiamiento:** Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), Chile.

**Cómo citar este artículo:** Rain Rain, A. (2020). Resistencias diaspóricas e interseccionalidad: Mujeres mapuche profesionales en la ciudad de Santiago y el Wallmapu. *Psicoperspectivas*, 19(3). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol19-issue3-fulltext-2042>



Publicado bajo licencia [Creative Commons Attribution International 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

El *Wallmapu*, territorio histórico mapuche, fue reconocido como tal durante el siglo XVII por la Corona española (Marimán, 2019; Pichinao, 2012; Zavala, 2008). Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX en Chile, el pueblo mapuche es despojado de este reconocimiento (Alvarado, 2016; Ancán & Calfío, 1999). Esto producto de la posguerra que acontece durante y pos campaña militar denominada “Pacificación de La Araucanía”, dirigida por el Estado de Chile y ejecutada por el ejército para apoderarse de tierras, territorios y recursos de las familias (Nahuelpan, 2012). Estos hechos configuraron la pérdida de autodeterminación, de tierras y de derechos colectivos (Ancán & Calfío, 1999; Marimán, 2019; Nahuelpan, 2012; Pichinao, 2012), causa principal de la situación diaspórica.

La pérdida de gran parte de las tierras y el consecuente empobrecimiento del pueblo mapuche, fueron determinantes en el desplazamiento de las familias mapuche hacia las grandes ciudades, principalmente hacia Santiago (Abarca, 2002). Se trata de la diáspora mapuche (Ancán & Calfío, 1999; Marimán, 2019), que refiere no sólo a un simple desplazamiento geográfico, sino que a un verdadero exilio exterior e interior marcado por la lejanía con la tierra, el *lof*, espacios de colectivos territoriales constituidos por troncos familiares comunes que poseen estructuras organizacionales propias mapuche, y la familia (Huenchunir, 2015). Se afectan las relaciones, las configuraciones del mundo interior, las condiciones de vida y las emociones provocadas por el exilio, consecuencia inalienable del dominio colonial de los pueblos originarios de América Latina (Hall, 2003).

La diáspora se configura por desplazamientos forzados de sur-norte. No obstante, el retorno mapuche del norte hacia el *Wallmapu*, es, en efecto, otro movimiento del mismo proceso diaspórico (Ancán & Calfío, 1999). Ambos movimientos conforman la denominada diáspora mapuche, que moviliza las corporalidades y las identidades, fragmentando, fracturando, pero constituyendo (a la vez) múltiples maneras de identificarse (Hall, 2003). Esto puede apreciarse en la desterritorialización de las generaciones jóvenes, que deben “diasporizarse en el exilio” (Senkman, 2018, p. 10). Son ilusiones por una mejor vida, entre el desamparo y la desolación (Echavarría-Canto, 2017), transformando las relaciones sociales y los posicionamientos políticos de las mujeres mapuche (Huenchunir, 2015): he ahí un aspecto relevante.

Si bien la diáspora mapuche involucró tanto a hombres como a mujeres, ellas, producto de la rápida inserción en el trabajo doméstico remunerado, transitaron en mayor medida hacia la vida en la gran ciudad (Bello, 2002). A

pesar del marcado proceso de revitalización lingüística, alimentaria y ritualística, ocasionado por las mujeres mapuche al interior del propio movimiento político implicado (García-Mingo, 2017; Huenchunir, 2015), su presencia no recibió la atención necesaria (Montecino, 1986).

Lo anterior implica una condición de invisibilización y escasa valoración social por parte de la sociedad chilena, pero también mapuche, tras ejercer trabajos domésticos remunerados (Alvarado, 2016; Nahuelpan, 2013). Esta condición es vivida, incluso, por las mujeres mapuche profesionales, quienes experimentan discriminación en los distintos espacios académicos, según lo indica la evidencia disponible (Huenchunir, 2015; Millacura, 2015). Las mujeres mapuche profesionales, por ejemplo, sienten esta opresión, la cual se ancla en razones de clase, raza y género que conforman un contexto donde se les exige validar constantemente su capacidad intelectual (Cumes, 2014; Curiel, 2007; Huenchunir, 2015; Platero, 2012).

Considerando la condición diaspórica que viven las mujeres mapuche profesionales en Chile, surge nuestra pregunta: ¿cuáles son las resistencias que ellas despliegan frente a las opresiones generadas por razones de clase, raza y género? El propósito de la investigación es analizar, desde una perspectiva de género interseccional, la condición diaspórica de las mujeres mapuche profesionales, específicamente en las áreas familiar, educacional, laboral y social. Esto forma parte de un estudio más amplio, realizado entre los años 2017 y 2018 en la Región Metropolitana, Biobío, La Araucanía y Los Ríos, en el que se entrevistó a 20 mujeres. Hemos analizado la relación de las mujeres mapuche con el mundo urbano y el mundo rural, y con sus asentamientos de origen, los *lof*. Además, hemos analizado el significado y despliegue de saberes mapuche, en cuanto a sus resistencias prácticas y discursivas frente a las opresiones interseccionales vividas en su devenir diaspórico.

Enmarcamos el estudio dentro de un enfoque cualitativo, siendo la metodología de tipo etnográfica multisituada. Reconocemos los desplazamientos geográficos y sociales múltiples, con sucesivos cambios en esta época contemporánea (Clifford, 1999). La dispersión geográfica mapuche y su asentamiento cada vez más urbano que rural, nos invita a pensar en la rurbanidad (Micheletti et al., 2019). La rurbanidad reconoce los espacios intermedios del sentir, la autodefinición y las relaciones que personas y colectivos presentan en su vinculación con el mundo urbano y rural, así como las concepciones de mundo y las prácticas asociadas a uno u otro espacio (Micheletti et al., 2019).

## Mujeres mapuche e interseccionalidad

Las relaciones y significados de las categorías de hombre y mujer se remiten a construcciones socio-históricas, más que a definiciones biológicas (Pujal, 2005; Scott, 2008). Así, el género como un dispositivo de poder, oprime a las mujeres en su relación con los hombres (Pujal & Amigot, 2010). La denominación 'mujeres', y de acuerdo a los continentes y sus interacciones, prácticas, instituciones y creencias, varía en tanto su práctica discursiva como en su significado (Pujal, 2005).

De manera similar, la raza, como dispositivo de poder y marcador de la misma, propicia la separación social, tal como lo hace el género o la clase social (Hill Collins, 2012; Platero, 2012). Las opresiones son simultáneas y versátiles en las corporalidades, entrelazándose y mostrando imposibilidades de separación analítica (Platero, 2012). Entonces, el racismo, para los feminismos interseccionales, es una estructura autónoma de opresión, pero que se encuentra unido a otros ejes de división social en las jerarquías de poder (Brah, 2011).

La situación de las mujeres de los pueblos originarios no implica sólo invisibilización y subordinación patriarcal, sino que más bien de clase y raza (Cumes, 2014; Curiel, 2007; Tapia, 2018). En los movimientos políticos feministas occidentales suelen ser objetos, pero no actoras (Cumes, 2014; Curiel, 2007; Tapia, 2018). En particular, a las mujeres mapuche se les reconoce escasamente por su participación política y sus prácticas de resistencias generadas frente a las opresiones patriarcales, coloniales y clasistas que cruzan sus trayectorias de vida. Más bien, dichas mujeres son superficialmente resaltadas por la ciencia social latinoamericana (Cumes, 2014; Curiel, 2007; Tapia, 2018).

Si bien las mujeres mapuche profesionales pueden definirse como privilegiadas por el hecho de alcanzar estudios superiores, esto no necesariamente les asegura el término de las injusticias sociales (Mato, 2014). Sus desafíos son pensarse y situarse desde sus propias memorias históricas para dialogar y conjugar el presente con el pasado, creando esperanza (Rivera, 2018). Sus resistencias son, en efecto, coexistencia de sus memorias colectivas y mapuche revitalizadas, lo cual queda en evidencia cuando se analiza el carácter colectivo de sus prácticas políticas (Duquesnoy, 2015). Las mujeres *willliche*, al sur de Chile, generan reivindicaciones al interior de las propias instancias socio-políticas mapuche, llevando su reivindicación, incluso, en organizaciones occidentales que van más allá del género (Duquesnoy, 2015).

## Método

La investigación se aborda desde un enfoque interpretativo y cualitativo (Canales, 2006), enfatizando en el significado que las actoras atribuyen a sus propias experiencias de vida (Delgado & Gutiérrez, 1995). El análisis conjuga la interpretación de la investigadora y de las mujeres mapuche profesionales asentadas en Santiago y el *Wallmapu*, quienes integran lo que se dice en una organización reflexiva del conocimiento socialmente distribuido, donde lo significativo es aquello que surge de la propia experiencia de las actoras del estudio (Berger & Luckmann, 1986; Schütz, 1993; Schütz & Luckmann, 1973).

Dentro de este enfoque, utilizamos una metodología de tipo etnográfica multisituada (Clifford, 1999), lo que nos llevó a un desplazamiento sucesivo como investigadoras. La condición diaspórica de las actoras las lleva a posicionarse situacional y contextualmente en dicha condición, reconociendo la 'multivocalidad' y diversidad de significados al interior de las propias culturas (Clifford, 1999). Así, fuimos reconstruyendo y traduciendo significados culturales desde las multilocalizaciones geográficas y simbólicas, tomando distancia del carácter tradicional de las etnografías (Marcus, 2001).

Nuestra intención es contribuir a un conocimiento situado, objetivo, pero no neutral (Haraway, 1995), contextualizado en las diferentes experiencias de las mujeres mapuche profesionales. Esto da sentido a las ideas y prácticas de las personas en las investigaciones etnográficas (Clifford, 1999; Marcus, 2001), posicionando a las mujeres mapuche profesionales en su calidad de actoras. En consecuencia, también, es menester posicionarnos como mujeres mapuche investigadoras, comprometidas con su pueblo nación, con un horizonte basado en la 'reflexividad fuerte' (García-Dauder, 2003), que transparenta una posición metodológica y epistemológica, siempre presente en toda investigación científica, pero escasamente reconocida (García-Dauder, 2003; Haraway, 1995; Harding, 1996).

Las observaciones etnográficas propias del trabajo de campo se desarrollaron entre los meses de noviembre del año 2017 y abril del año 2018, en las regiones Metropolitana, del Biobío, La Araucanía y Los Ríos. El acceso a las actoras del estudio lo hicimos mediante el método de bola de nieve (Taylor & Bogdan, 1990). Así, una mujer fue recomendando a la otra como actora pertinente para la investigación, hasta alcanzar el criterio de saturación (Taylor & Bogdan, 1990). Definimos tres criterios para incluir a las mujeres en el estudio: (i)

identificarse como mujer mapuche; (ii) tener más de 18 años; y, (iii) tener un asentamiento en la ciudad de Santiago igual o superior a seis meses. Para acceder a la información necesaria, empleamos entrevistas en profundidad a 20 mujeres mapuche. Esto, lo complementamos con observaciones participantes en los espacios sociales, laborales y familiares de las actoras del estudio, siendo sus testimonios grabados y transcritos para el consecuente análisis.

Realizamos un análisis de contenido temático (Cáceres, 2003; Díaz, 2018), estructurado en dos etapas: (1) codificación y refinación de la información obtenida (Taylor & Bogdan, 1990), y (2) ordenamiento de la información codificada por medio de categorías y subcategorías. Además, realizamos una lectura sucesiva de las notas observacionales del cuaderno de campo (Hammersley & Atkinson, 1994), con el fin de alcanzar el sentido práctico discursivo construido por las mujeres actoras de la investigación.

### Consideraciones éticas

Desde los aspectos éticos, utilizamos el consentimiento informado y la participación voluntaria de las actoras. Cabe señalar que este estudio se enmarca en un programa de doctorado de una universidad española. Esto implica que no es obligatorio someter la propuesta de estudio a la aprobación de un Comité de Ética. Es más, la orientación académica es ceñirse al Manual de Buenas Prácticas en la Investigación Cualitativa, elaborado por la Universidad Autónoma de Barcelona (disponible en: <https://www.uab.cat/doc/Bones-Practiques-Recerca>), el cual seguimos a cabalidad.

La ética situada en contexto nos invitó a respetar las formas que las mujeres mapuche profesionales adoptan para relacionarse socialmente, desde las prácticas mapuche. Esto implicó respetar tiempos y ritmos propios de la cultura mapuche, donde fue clave el establecimiento de relaciones de confianza entre nosotras como investigadoras y las entrevistadas. Por razones históricas de las memorias del despojo (robos de tierras por medio de firmas engañosas), se omitió la solicitud de firmas de consentimientos informados a las mujeres. En su lugar, se prefirió la aceptación de la grabación de las conversaciones, junto con el resguardo de las identidades personales mediante el uso de pseudónimos.

## Resultados

Los testimonios de las actoras, y sus implicancias en las construcciones identitarias femeninas mapuche, nos permitieron establecer tres grandes categorías: (1) los

despojos nos hicieron viajar; (2) los desgarros y transformaciones; y, (3) creación-recreación de prácticas de resistencias.

### Los despojos nos hicieron viajar

La desigualdad social se presenta como una constante en la vida de las mujeres mapuche en Chile. Quienes son profesionales, en particular, debieron alternar el trabajo doméstico remunerado y no remunerado, y el cuidado de terceras personas como las hijas e hijos, con su propia inserción y desarrollo profesional en el mercado laboral. La interseccionalidad que afecta a las mujeres racializadas (Brah, 2011; Hill Collins, 2012; Platero, 2012), no sólo se define por su condición de género, de clase o raza, sino también por los acontecimientos relacionados con el cuidado y con las trayectorias profesionales desiguales, estén éstas relacionadas con el desarrollo de carreras académicas, o bien, con la inserción en el mercado laboral. De allí que, dentro de las propias trayectorias universitarias de las mujeres mapuche profesionales, se alternan el trabajo doméstico remunerado y no remunerado, con la formación y el ejercicio profesional.

El empobrecimiento estructural alentó a muchas mujeres mapuche a emprender el viaje hacia las ciudades, principalmente a la ciudad de Santiago. Ésta ha representado un lugar de oportunidades, especialmente a nivel laboral (Abarca, 2002; Bello, 2002), pero también ha significado un lugar de sufrimiento (Abarca, 2002; Alvarado, 2016; Millaleo, 2011; Nahuelpan, 2013). En este contexto, Guacolda explica:

*‘Prácticamente uno pensaba que la vida de ellos era mucho más fácil, por el hecho de estar en la ciudad, cosa que no es así. Entonces, me ayudó a cambiar harto la percepción de ellos poh, que también es gente como uno, que la ha pasado mal en la ciudad. Fueron despojados de sus tierras, tuvieron que irse por obligación’* (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía).

La ciudad de Santiago, como lugar que representa oportunidades, tensiona también los imaginarios y los deseos de retornar al *Wallmapu*. Algunas de las razones son las que expone Beatriz:

*‘¿Qué me da ahora la ciudad? Todavía me sigue brindando acceso a derechos básicos, calidad de [vida], lo mismo que a mi hermana. Del empleo sabemos que, tal vez, son mejores salarios que en otras regiones’* (Beatriz, 48 años, Región Metropolitana).

Observamos que Santiago, en relación al *Wallmapu*, cuenta con mejores condiciones de vida para las mujeres mapuche profesionales. De esta manera, aun cuando el retorno forma parte de los deseos, no es suficiente para

la toma de decisiones de regresar al *Wallmapu*. Cabe recordar que el despojo histórico del territorio mapuche ha generado condiciones de precariedad. Los viajes a la ciudad, en contextos de precariedad, involucraron diferentes etapas vitales para las entrevistadas, donde la propia niñez de las mujeres mapuche termina siendo clave. De este modo lo recuerda Yolanda, cuando su hermana se fue del *lof* para ir a la ciudad:

*‘¡No! Por esto mismo que ella salió de jovencita a trabajar a Santiago. Se fue a trabajar de asesora de hogar [trabajo doméstico remunerado]. De aquí se fue al tiro [de inmediato] para allá. Terminó el octavo básico [enseñanza básica completa que culmina alrededor de los 13 años]. Se fue ella, aquí en Tirúa. Y allá tuvo un accidente y falleció’* (Yolanda, 38 años, Región del Biobío)

Yolanda relata el caso de su hermana (más adelante el de ella misma) que retornó sólo tras su muerte. Esos viajes se presentaron como un destino casi seguro, dadas las carencias económicas en el lugar de origen y la oferta laboral mejor remunerada que ofreció la ciudad de Santiago. Sin embargo, los viajes en las épocas más actuales se han dado también para cursar estudios superiores:

*‘Entonces, yo igual la pensé harto, dije: ¡pucha! ¿Qué hago? Entonces, fue: ¡me tiro [lanzo] al río no más! Y acepté esa beca, eran dos años de estudio. Finalmente, dije: ¡ya, acepto! Entonces, me vine a Santiago, primer año en Santiago. No fue fácil, porque yo venía del sur, ya no veía a mis papás, no era de un fin de semana, era un par de meses yo creo. Y en ese entonces, tampoco había celulares [teléfonos móviles], como lo hay hoy en día’* (Sayen, 37 años, Región Metropolitana)

Los viajes y motivaciones, en sí mismos, también se configuraron como estrategias de huida, en relación a las expectativas culturales de las familias mapuche sobre mujeres y hombres. Por eso, Berta se fue:

*‘A mí de niña no me gustaba el campo, me cargaba, me cargaba. ¡Eh!, en ese tiempo uno no le decía machismo, pero me cargaba, como lo que esperaban de las mujeres, me cargaba que me impusieran que yo tenía que casarme, que esperar a que uno iba a tener que tener hijos. No, no me bancaba eso. Entonces, yo siempre, mi mamá me recuerda, que yo le decía, [imitando un grito]: ‘yo algún día me voy a ir lejos y no volveré’ [ríe]. El arrebató de la adolescente, y después me reconcilié con la ruralidad’* (Berta, 40 años, Región del Biobío).

Estas construcciones de género, a las cuales Berta resistió, le impulsaron a diferenciarse de los modelos ‘tradicionales’ de familia hétero-normativa (Platero, 2012). Otras experiencias de las mujeres, en los viajes,

estuvieron dadas por la apropiación de sus tierras por parte de sus hermanos, que se quedaron en las zonas rurales. Este es el caso de la madre de Amalia:

*‘Son como 12 hectáreas. Por mi mamá fueron siete hermanos. Como no todos tuvieron hijos, viven dos sobrinos. Pero ellos, en vez de hacer trabajar la tierra, se pusieron a plantar eucaliptus. ¡Eso ya!, la tierra está mala, por un lado. Ellos se casaron y siguen viviendo ahí. Son algo de 11 hectáreas’* (Amalia, 66 años, Región Metropolitana)

Si bien la tenencia de las tierras juega un papel importante en la toma de decisiones de las mujeres para retornar al *Wallmapu*, lo es también la posibilidad de desarrollarse profesionalmente, aunque se generan sentimientos encontrados en cuanto a los anhelos del retorno, tal como indica Berta:

*‘Por una directora que tuve, me llamaron para trabajar en una consultora de comunicaciones estratégicas en Santiago, para un proyecto, y era un proyecto de conocimientos para el cambio, se llamaba, en cuatro países de Latinoamérica. Entonces, desde Santiago se iba a hacer la dirección, y ahí habían [sic] personas de media jornada. Era un trabajo muy moderno [ríe]. Y ahí estuve dos años. ¡Eh! todo el tiempo pensando en regresar’* (Berta, 40 años, Región del Biobío)

Berta expresa su deseo de retorno, que forma parte del sentir de las diásporas (Hall, 2003). Surge la necesidad de reencontrarse con su gente y su territorio, dando cuenta de que la estabilidad y las oportunidades de desarrollo laboral, para su profesión, son las que le hacen permanecer en la ciudad, aplazando temporalmente su decisión de retornar.

### Los desgarros y transformaciones

Algunas mujeres manifiestan consciencia en cuanto a las opresiones interseccionales que experimentaron en el trabajo doméstico remunerado, a fin de reunir dinero y cursar estudios superiores. Estas experiencias suscitaron quiebres en sus historias:

*‘¡Uff, terrible! ¡Lo pasé mal! No tenía que ver con el trato en sí, sino por lo que significaba tener que atender a una familia. Era niña, diecinueve años, para mí era como ver a una niña metida, de diez años. Además, si bien es cierto, uno trabaja en el campo y uno como que siente que crece de golpe, y un montón de cosas, pero uno sigue siendo una niña por dentro poh súper inocente, inocente, inocente, en todo sentido’* (Guacolda, 37 años, Región de La Araucanía)

Guacolda ofrece un marco comprensivo acerca de los desgarros experimentados en el contexto del trabajo doméstico remunerado. Manifiesta una consciencia acerca de la situación de vulnerabilidad que envuelve su

experiencia (Butler, 2018). Habitar la ciudad tiene sus propios códigos y formas sobre las cuales se ocupa el espacio y se interactúa en él, al igual que la vida en un *lof*, que también tiene sus particularidades. Esos conocimientos han requerido, para las mujeres mapuche, esfuerzos en la interacción, en la observación y en el aprendizaje, con procesos marcados por las exclusiones sobre las cuales han debido desarrollar nuevos repertorios no transmitidos o imaginados en sus familias:

*‘Estaban otros personajes que no me acuerdo, y estaban en el juicio ahí. ¡Ya poh!, y me los presentó en el pasillo y yo los veía todos los días, pero ellos me saludaban. Pero de repente no me saludaban, se iban a tomar café, desaparecían en los break, nunca me invitaron, nunca me dijeron: ‘ven o quién eres tú, por qué te interesa, por último, el tema’. ¡No! Dije: ¡ya, bueno!, y me sentía mal’* (Graciela, 43 años, Región de La Araucanía)

Lo que experimenta Graciela en su contexto profesional, da cuenta de la continuidad de lo colonial. Igualmente, ocurre en la infancia de Josefina:

*‘Decían: ¡qué vamos a hacer nosotros! ¿Qué podemos hacer nosotros frente a esto, si somos, me decía, gente de sur, gente que viene de otro lado? ¿Qué podemos hacer nosotros? No, nos van a tomar en cuenta, no nos van a crear, ¡no!, ¡no!, o prácticamente, cómo no nos van a validar frente a esta situación, que somos nosotros que venimos del campo, que venimos de y, de que, más encima que somos mapuche’* (Josefina, 37 años, Región de La Araucanía)

El temor a la exclusión, la falta de escucha y la discriminación, fue lo que llevó a los padres de Josefina a guardar silencio frente al maltrato que ella y su hermano menor sufrían en la escuela, en Santiago. La sumisión y el silencio frente a las opresiones formaron parte de las estrategias cotidianas para abrirse camino en contextos de despojo estructural (Alvarado, 2016). Entonces, esa sumisión, silencio y timidez fraguó los propios cambios, tanto en ellas como en las generaciones que les precedieron. La madre de Josefina señala:

*‘Entonces (...), del tiempo que estuvo mi mamá, yo creo que mi mamá creció al mil por ciento. Era una mujer más empoderada, que era capaz de expresar su opinión. De hecho, empezó a expresar su opinión, empezó a ir a las reuniones del colegio. Antes no iba, no iba a mis reuniones. Después, empezó a opinar, empezó levantar la voz, empezó a ver que era posible, que no siempre iba a ser (...) tal vez discriminada o tal vez silenciada. Entonces se empezó a imponer, a practicarlo en otros contextos familiares’* (Josefina, 37 años, Región de La Araucanía)

Como se aprecia en el caso de Josefina y su madre, las opresiones o vulnerabilidades no se separan de forma

nítida de las resistencias, las que, a partir de dichas vulnerabilidades, surgen (Butler, 2018). Es así que, de forma intencionada, algunas cambiaron asuntos simbólicos como la vestimenta, con el fin de adaptarse al contexto socio laboral de la ciudad:

*‘Eso de a poco lo fui aprendiendo, porque no iba en mí, porque no era como que yo iba a decir ¡ah, ya, me voy a maquillar! No, era como que te exigían que tenías que maquillarte y estar peinada, y formalmente vestida. Entonces ahí, cambió el tema de vestimenta y, también en uno poh’* (Sayen, 37 años, Región Metropolitana)

Esto no es menor, ya que las experiencias de exclusiones, vividas en términos de interseccionalidad, propician cambios en cuanto a las valoraciones de aquello que ha sido negado de valor, como lo son las corporalidades de las mujeres mapuche en su composición simbólica.

### Creación y recreación de prácticas de resistencias

Las trayectorias educativas de las mujeres mapuche dan cuenta de cómo las desigualdades forman parte de sus experiencias. Así lo recuerda Graciela, en cuanto las vivencias de ella, de sus hermanas y sus hermanos:

*‘Entonces, ya era suficiente que nos discriminaran nuestra propia cultura. Y entonces ella dijo: ‘no puede ser así’, y creó su propia organización de jóvenes mapuche. Tenía un programa radial y nosotros, como la seguíamos a ella, empezamos a aprender también. Nos llevaba a clases de mapudungun’* (Graciela, 44 años, Región de La Araucanía)

La adaptación frente a las dificultades son claves en las experiencias de las diásporas (Hall, 2003). Si bien constituyen verdaderos desgarrs en sus historias, se trata también de momentos vitales significativos que ayudan a forjar sus resistencias para mirarse a sí mismas, pero también para reflexionar en cuanto a los contextos de lo rural y lo urbano, y su influencia en estas construcciones de consciencia de lucha, como lo expresa Isolina:

*‘Entonces, nos quedábamos no más con las pantuflas [babuchas] en las salas, y los zapatos, todos debajo de la estufa y los calcetines, todos alrededor, echando vapor [ríe]. Y así me acuerdo que estábamos en las clases. Era totalmente así, distinto. Y, sin embargo, yo creo que igual sirvió, yo creo para, ‘porque yo creo que eso fue lo que sirvió, para el arraigo identitario que tengo, de haber vuelto’, ‘yo no sé si tal vez me hubiera sentido orgullosa de ser mapuche si me hubiera quedado en Santiago’* (Isolina, 32 años, Región de La Araucanía)

El orgullo mapuche ha sido una base para Isolina, como lo expresa en la cita anterior. Es este orgullo el que la

impulsa para resistir frente a las opresiones que afectan a las personas mapuche, más aún si son mujeres, resistiendo no sólo como mujeres, sino como una unidad, articulando lo político con sentido colectivo (Duquesnoy, 2015). De este modo, Isolina forjó su compromiso político, mostrando cómo la educación, si bien ha implicado vivencias de exclusión social en la historia de las mujeres mapuche, ha facilitado el acceso a la literatura sobre el colonialismo. Eventos como estos son oportunidades para construir una resistencia frente a las estructuras de despojo, como lo recuerda Soraya:

*‘Accedí a este conocimiento sobre el colonialismo y toda la crítica que hay. Entonces, uno acumula rabia, acumula rabia, enojo. Entender que el despojo no fue solo de tierra, sino de conocimiento. Muy vagamente todo, y luego volví, terminé la beca, y volví a Temuco con súper pocos ahorros; yo nunca había sido cesante. Si estuve en Santiago dos años, tuve la beca, volví, ahorré muy poco, pero tenía como pa’ [para] tres meses y volví a Temuco con la misma idea de, de, de buscando trabajar (...). Yo no tenía claro en qué, pero yo quería, [ríe] quería trabajar en el campo. Me gusta mucho la ruralidad, me reconcilié con la ruralidad’ (Soraya, 40 años, Región del BíoBío)*

Desde lo emocional, la rabia, que suele entenderse como un aspecto negativo y de estancamiento de los procesos de cambios, particularmente en lo psicosocial, es también un motor que moviliza las rupturas de las condiciones de injusticia (Butler, 2018). Esta rabia ha impulsado a varias mujeres mapuche a reivindicar espacios de resistencias (García-Mingo, 2017), como ha sido el caso de Soraya. Entonces, la rabia, en su justa medida, impulsa resistencias y luchas que transforman la vida de las personas vulneradas cotidianamente, particularmente en el caso de las mujeres (Butler, 2018). El conocimiento que cultiva Soraya, al alero de su formación académica, le permite mirar en perspectiva el despojo colonial del cual ella y sus familiares, han sido víctimas a manos del Estado y parte de la sociedad chilena. Estos conocimientos le permiten, a su vez, generar un proceso de cierre frente a la distancia establecida por ella con el mundo rural del cual proviene.

La formación profesional para las mujeres mapuche no se visualiza como una oportunidad de mejora individual, sino que se transforma en un compromiso para su propio pueblo, en cuanto a las opresiones que lo aquejan. Esto movilizó a Graciela a seguir una carrera de educación superior:

*‘La única carrera que era distinta y que me daba la oportunidad de trabajar y de estudiar, era Derecho, y dije: ¡ya poh, Derecho! Si lo que conversábamos siempre, se necesitan abogados, hay que ver el tema indígena, hay que aprender qué, cuáles son nuestros*

*derechos. En ese tiempo ya estaba el Convenio 169, eh, en, estaba en... vigente, pero no en Chile, recién nos llegó el 2008. Yo en el 2003 empecé a estudiar Derecho, pero sí estaba en otros países ya vigente el Convenio 169, ya estaba la Ley Indígena, que había sido modificada en el año 1993. Entonces, todo eso era necesario aplicarlo’ (Graciela, 44 años, Región de La Araucanía)*

Graciela muestra en su testimonio cómo la decisión sobre qué profesión seguir no fue casual, sino que planificada, con un claro objetivo político reivindicativo para su pueblo, para que su gente, oprimida, tenga acceso a la justicia, ya que sus luchas no sólo son por el acceso a la educación. Las mujeres mapuche profesionales, han debido disputar espacios sociales con personas de clase social acomodada, blancas y hombres. La carrera de Derecho, suele ser un espacio masculinizado, interseccionalidades que suponen una clara necesidad de consciencia de clase, de género y de raza para ellas:

*‘El hecho de que de pronto aparezca y, yo creo que para ellos igual ha sido un poco ¿cómo decirlo?, un poco chocante, que de pronto empiezan a llegar estos mapuchitos, de abogados. Están acostumbrados a que personas de su situación económica vayan llegando a estos lugares, que fueran abogados, porque igual es una carrera de gente de plata. Y sigue siendo, porque ¿quiénes van a ser jueces? ¡Son ellos! Sí, los pobres, los mapuche, excepciones hay, sí, pero es la excepción’ (Guacolda, 37 años de edad, Región de La Araucanía)*

Esta consciencia que expresa Guacolda, supone una lucha cotidiana por resistir en un espacio profesional no constituido para las mujeres mapuche. Tal como lo explica en su relato, se trata de una clara exclusión que obstaculiza el avance en el desarrollo de una carrera profesional, dentro de un espacio que la discrimina. Así, los méritos académicos o profesionales no son suficientes: se trata de condiciones dadas por procedencias de clase social, género y raza, tensiones que las vive también Josefina, en el ejercicio de su profesión:

*‘Siento que en el contexto profesional está muy cargado esto, desde el poder ‘ya no puedes llegar a estas familias de esta forma’. Y me ha pasado mucho, pero cuando te encuentras con otros colegas que también tienen esta visión, te permite fortalecerte mucho más y te dices: ‘tengo que seguir luchando’. De la percepción que tienen los otros tengo que hacer válida esta forma de ser mapuche, de validarte en los distintos contextos en los que te estás relacionando’ (Josefina, 28 años, Región de La Araucanía)*

Josefina se desafía a sí misma, en un posicionamiento de sus saberes mapuche en el propio proceso de acompañamiento de familias que son atendidas en los programas sociales, en los que se desempeña como profesional. Sin embargo, como evidencia, se encuentra

con diversas resistencias de sus pares profesionales. Es la razón que la impulsa a crear un espacio de resistencia colectiva con otras y otros profesionales mapuche. Es el sentido comunitario y de hermandad el que Josefina aprendió a significar, en el marco de su formación como mujer mapuche. Lo mismo se observa en la trayectoria de Rayen:

*'Porque ser mapuche es, súper difícil, y sobre todo en estos contextos más contemporáneos. El mapuche no es solamente decir 'yo soy mapuche' porque pa' [para] mí es eso. Algunas personas dicen: 'yo soy mapuche, soy mapuche'. Pero cuando tú vives en un lof o en una comunidad, el ser mapuche te conlleva muchas, muchas formas, muchas' (Rayen, 39 años, Región de La Araucanía)*

Rayen explica lo complejo que es identificarse como mapuche, y que existan normas y prácticas colectivas que propician exigencias, renunciaciones y desafíos que van más allá de la toma de decisiones personales. Se trata de una construcción colectiva de vida. Esto es relevante, toda vez que se observan resistencias que acontecen en las consciencias y vidas cotidianas individuales de las actrices, pero también como resistencias comunitarias, según lo expresa Rayen. De este modo, identificarse como mujer mapuche involucra tensiones al interior de los lof, los que exigen un posicionamiento colectivo que intersecta con otras reivindicaciones, como pueden ser las de género.

La academia se presenta como un lugar que, de forma paulatina, incorpora la necesidad de abrir espacios para que personas de diversos grupos humanos y culturales, excluidos históricamente, accedan a ellos, como sucede con las políticas de acceso igualitario en América Latina para personas de pueblos originarios o afrodescendientes (Mato, 2014). No obstante, el acceso a la universidad y a las políticas internas para propiciar el respeto y valoración de la diversidad cultural, son una lucha pendiente (Mato, 2014). Por eso, algunas mujeres mapuche académicas han decidido contribuir:

*'Entonces, hice este 'gesto' que te mencionaba anteriormente, de saludar en mapudungun [lengua mapuche], presentarme en 'mapudungun'. Ahí, delante de todos los rectores ahí reunidos, y eso genera un espacio donde nadie habla mapudungun, que te miren con un ojo sea: '¿qué pasa aquí?'. Y bueno, de ahí que mi planteamiento dentro de la universidad pueda considerar estos elementos, que son parte de los pueblos que preceden a las naciones, digamos, a las repúblicas instaladas, a los estados. Tienen que estar presentes en las universidades' (Maribel, 44 años, Región Metropolitana)*

Con ello, Maribel asume una posición de resistencia frente a las invisibilizaciones generadas en los espacios universitarios, en relación a la diversidad sociocultural

que ella misma representa en su calidad de académica e investigadora. Una 'interrupción' que ella genera es posicionarse como una mujer mapuche y hablar la lengua ancestral de su pueblo. También, ella es consciente del efecto que provoca su 'gesto' dentro de los espacios de poder y en la toma de decisiones directivas en estas instituciones universitarias. Se trata de una resistencia que piensa y actúa por un reconocimiento de su pueblo y de sí misma, porque es ella quien se visibiliza, y, es a través de ella que otras y otros son visibles en el espacio universitario y profesional.

## Discusión y conclusiones

Las mujeres mapuche profesionales, que viven la diáspora o han retornado al *Wallmapu*, desarrollan diferentes procesos de consciencia en cuanto a las opresiones dadas por razones de clase, raza y género. En sus vivencias cotidianas despliegan formas de resistencias para interpelar las estructuras coloniales, patriarcales y clasistas que enmarcan sus experiencias sociolaborales, no siendo el único ámbito en el cual han debido resistir. Se pueden destacar resistencias en espacios familiares, sociales y educacionales, campos de significado que se transforman en espacios de disputas identitarias y de género.

La interseccionalidad, en cuanto matriz de opresión (Hill Collins, 2012; Platero, 2012), opera de forma simultánea, tanto en las experiencias diaspóricas como en las de retorno. Algunas de ellas ejemplifican cómo las opresiones de raza, clase y género se conjugan en los contextos en los cuales interactúan, lo cual es evidente sobre todo en el mundo del trabajo. Tal como algunas de las mujeres expresan, el mundo rural, las tradiciones y los significados construidos, en cuanto a mujeres mapuche, forman parte de las tensiones que afrontan. De hecho, algunas se resisten a estas construcciones transformando sus posicionamientos políticos, mientras que otras generan procesos de reconciliación, en el marco de la comprensión de una historia de opresiones colectivas hacia el pueblo mapuche, reivindicando luchas anticolonialistas y anticapitalistas.

Los espacios socio-ocupacionales son vividos por las mujeres actrices de este estudio como oportunidades de reivindicación de identidades subalternizadas e invisibilizadas. Se trata de lugares de desigualdades de género, clase y raza, pero también de lugares en disputa con otras identidades y poderes. Así, para algunas mujeres, el trabajo, en tanto lugar de desarrollo profesional, potencia el orgullo cultural, conectando sus memorias con las luchas presentes (Rivera, 2018). Retornar al *Wallmapu*, es una decisión basada en las

posibilidades de aportar desde sus profesiones, con y para su gente, en la lucha por la justicia social. En ocasiones, también, convocan a otras personas mapuche y personas con conciencia igualitaria sobre los derechos humanos y el reconocimiento de la diversidad sociocultural. Esto se aprecia, por ejemplo, en el uso de la lengua mapuche o *mapudungun*, en tanto revitalización. Una de las mujeres, en una universidad, interpela a las autoridades en mapudungun, exigiendo la presencia de personas mapuche en estas instituciones, tratándose, de ese modo, de un acto de resistencia política comunitaria (Duquesnoy, 2015). Elegir profesiones que queden al servicio de su pueblo -como seguir estudios de Derecho-, es otra cara de esta resistencia diaspórica. Se trata de valorar lo que históricamente ha sido negado y menospreciado, pero también, estas experiencias ponen en evidencia que una profesión no las ampara del todo frente a las vivencias de exclusiones coloniales, clasistas y patriarcales.

Las experiencias de las mujeres mapuche profesionales de las regiones estudiadas, dan cuenta de que alcanzar una profesión no ha sido una tarea sencilla, experimentando muchas de ellas precariedades laborales y vulneraciones de derechos en trabajos vaciados de valor social, como sucede con el trabajo de casa particular (Millaleo, 2011; Nahuelpan, 2013). Con esto, las trayectorias diaspóricas de exclusión de ciertas mujeres mapuche tienen puntos de encuentro con las de otras, aunque ciertas exclusiones, siendo siempre duras, se comprendan como más sutiles. Los viajes emprendidos desde el *Wallmapu* hacia la ciudad, para la formación académica, demuestra que Santiago sigue siendo un fuerte espacio de expectativas, anhelos y deseos por mejorar las condiciones de vida que el post despojo ha causado en el pueblo mapuche en general, y en las mujeres en particular. Las prácticas y discursos de ruralidad, aquí, muestran que lo urbano y lo rural se entrecruzan (Michelleti et al., 2019).

Los espacios diaspóricos son, ante todo, campos de desigualdad que afectan en mayor medida a las mujeres (Brah, 2011). De allí que varias de ellas, a partir de las propias vulnerabilidades que atraviesa su vida (Butler, 2018), construyen luchas y resistencias en los mismos espacios en los cuales han sido vulneradas. Ocupan lugares subalternos y, desde allí, sus voces interpelan estas desigualdades. Entonces, no es suficiente cautelar y focalizarse en el mero acceso de las mujeres mapuche a la educación superior, sino que también urge considerar las trayectorias de vida que las personas subalternizadas experimentan cotidianamente en los espacios universitarios (Mato, 2014). En la academia, la voz de las mujeres necesita contar con más espacios de resistencia y revitalización, incluso más que las de quienes les

investigamos. Aun así, las mujeres, desde estos espacios casi invisibles social y políticamente, alcanzan sus voces y ponen en práctica sus conocimientos mapuche para enfrentar las diversas vulnerabilidades. Son sus propias experiencias de desgarros las que llevan a construir transformaciones de sí mismas y de otras en los espacios socio ocupacionales en los que se desenvuelven.

La perspectiva de género interseccional (Brah, 2011; Curiel, 2007; Hill Collins, 2012; Platero, 2012), muestra que las luchas de las mujeres mapuche, por razones de género, se construyen en conjunto con sus luchas antirracistas (Cumes, 2014; Curiel, 2007; Tapia, 2018). A la vez, existen tensiones que se intersectan dentro de su propio pueblo, donde se condensan luchas por reivindicaciones de derechos con aquellas de carácter antirracista y anticapitalista, las cuales involucran a su propio pueblo (García-Mingo, 2017). De esta forma, lo colectivo y lo individual, dialécticamente, se transforman en un proceso de posicionamiento político de las mujeres de las primeras naciones en determinados espacios, adoptando, específicamente, el carácter de lucha y resistencia feminista. Esta lucha tiene matices propios, en cuanto al despliegue de las resistencias que son difíciles de comprender dentro de los propios movimientos feministas blancos (Tapia, 2018), lo cual permite advertir la complejidad de la problemática y su nombramiento.

Desde los aportes de la perspectiva de género interseccional, concluimos que es la conciencia sobre las opresiones y exclusiones sociales, coloniales, de género y de clase, la que promueve gestos de resistencia por parte de las mujeres mapuche, quienes despliegan, cotidianamente y por medio de sus prácticas discursivas, el devenir diaspórico y la resistencia. Esta condición transforma sus interacciones sociales, y dado ello, no se trata solamente de las resistencias desplegadas hacia la sociedad occidental, sino de la resistencia que se despliega al interior de sus propias familias y territorios. Familia y territorio representan las construcciones de género que las mujeres mapuche buscan transformar, en espacios de mixturas de estas luchas que coexisten con prácticas de resistencia, en los lugares colectivos y tradicionales mapuche. También, las mujeres mapuche propician transformaciones que interpelan las construcciones sociales de sus procesos tradicionales de socialización. Con encuentros y desencuentros, las resistencias de las mujeres mapuche profesionales desafían las estructuras que las excluyen, y son semillas que vuelan hacia las nuevas generaciones para germinar una y otra vez.

## Referencias

Abarca, G. (2002). Mapuches de Santiago: Rupturas y

- continuidades en la recreación de la cultura. *Revista de la Academia* 7, 105-120.  
<http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/2852>
- Alvarado, C. (2016). Silencios coloniales, silencios micropolíticos: Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile. *Aletheia*, 6(12), 1-17.  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revisas/pr.7286/pr.7286.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revisas/pr.7286/pr.7286.pdf)
- Ancán, J., & Calfío, M. (1999). El retorno al país mapuche. *Liwen*, 5, 43-59.  
<https://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/Retorno%20al%20pais%20mapuche.pdf>
- Bello, Á. (2002). Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: Entre utopismos y realidades. *Asuntos Indígenas*, 3(4), 40-47.  
<https://bit.ly/34wRHnM>
- Berger, P., & Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: Identidades en cuestión*. Traficantes de sueños.  
<https://bit.ly/2TxDJMk>
- Butler, J. (2018). *Resistencias*. Paradiso.
- Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo del contenido: Una alternativa alcanzable. *Psicoperspectivas*, 2(1), 53-82.  
<http://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol2-issue1-fulltext-3>
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social: Introducción a los oficios*. LOM.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.
- Cumes, A. (2014). *La "india" como "sirvienta": Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México, México. <https://bit.ly/3eONIDj>
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, 26, 92-101.  
<http://books.openedition.org/iheid/6303>
- Delgado, J., & Gutiérrez, J. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Editorial Síntesis.
- Díaz, C. (2018). Investigación cualitativa y análisis de contenido temático: Orientación intelectual de revista *Universum*. *Revista General de Información y Documentación*, 28(1), 119-142.  
<https://doi.org/10.5209/RGID.60813>
- Duquesnoy, M. (2015). Mujeres mapuche williche del Sur austral chileno: Política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris. *Revista Nueva antropología*, 28(82), 83-102.  
<http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v28n82/v28n82a5.pdf>
- Echavarría-Canto, L. (2017). Desamparo y dislocación en el cruce fronterizo hacia Estados Unidos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre el Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 23, 10-19.  
<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95532004000100002>
- García-Dauder, S. (2003). Fertilizaciones cruzadas entre la psicología social de la ciencia y los estudios feministas de la ciencia. *Revista Athenea Digital*, 4, 109-150.  
<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n4.89>
- García-Mingo, E. (2017). *Zomo Newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM.
- Hall, S. (2003). Pensando en la diáspora: En casa desde el extranjero. In C. Jáuregui, & J. Dabove (Eds.), *Heterotropías: Narrativas de identidad y alteridad latinoamericana* (pp. 477-500). Pittsburgh.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Paidós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros: Una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.  
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>
- Huenchunir, S. (2015). Exilio interior, ser mapuche en Santiago. In A. Boitano, & A. Ramm (Eds.), *Rupturas e identidades: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género* (pp. 45-65). RIL.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/el sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. *Revista Alteridades*, 11(22), 111-127.  
<https://www.redalyc.org/pdf/747/74702209.pdf>
- Marimán, P. (2019). Pu mapuche petu ñi muntukapanuetew pu chileno ka arkentinu soltaw: Los mapuche antes de la conquista militar chileno argentina. In M. Marimán, F. Nahuelquir, J. Millalén, M. Calfío, & R. Levil (Eds.), *iAllkütunge, wingka! ¡Ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche* (pp. 77-194). Comunidad de Historia Mapuche.
- Mato, D. (2014). Universidades indígenas en América Latina: Experiencias, logros, problemas, conflictos y desafíos. *ISEES*, 14, 17-45.  
<http://www.fundacionequitas.cl/publicaciones/ises/14/4865366.pdf>
- Micheletti, S., Saravia, F., & Letelier, F. (2019). Los

- contenidos del habitar urbano: Prácticas, movilidad e identidades en las ciudades intermedias del Maule, Chile. *Cuaderno Urbano*, 27(27), 111-134.  
<http://dx.doi.org/10.30972/crn.27274121>
- Millacura, C. (2015). No existe aquello conocido como intelectual indígena. In A. Boitano, & A. Ramm (Eds.), *Rupturas e identidades: Cuestionando la nación y la academia desde la etnia y el género* (pp. 131-150). RiL.
- Millaleo, A. (2011). *Ser 'Nana' en Chile: Un imaginario cruzado por género e identidad étnica* (tesis de magíster). Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Montecino, S. (1986). *Mujeres de la tierra*. Ediciones CEM-Pemci.
- Nahuelpán, H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulu Mapu. In H. Nahuelpán, H. Huinca, & P. Marimán (Eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (pp. 123-156). Comunidad de Historia Mapuche.  
<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2012/04/descargar-6.pdf>
- Nahuelpán, H. (2013). Las "zonas grises" de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.  
<http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/1552/1429>
- Pichinao, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia. In H. Nahuelpán, H. Huinca, & P. Marimán (Eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia colonialismo y resistencia desde el país mapuche* (pp. 25-42). Comunidad de Historia Mapuche.  
<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Jimena-Pichinao-1.pdf>
- Platero, R. (2012). La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. In L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 15-72). Bellaterra.
- Pujal, M., & Amigot, P. (2010). El binarismo de género como dispositivo de poder social, corporal y subjetivo. *Quaderns de Psicologia*, 12(2), 131-148.  
<https://doi.org/10.5565/rev/psicologia.770>
- Pujal, M. (2005). *El feminismo*. UOC.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Scott, J. (2008). *Género e historia*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social: Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós.
- Schütz, A., & Luckmann, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu.
- Senkman, L. (2018). La rebelión de los hijos emancipados: Judeidad y diáspora en escritores exiliados judíos latinoamericanos. *Cuadernos LIRICO*, 19, 1-16.  
<https://doi.org/10.4000/lirico.6140>
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Tapia, G. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Cátedra.
- Zavala, J. (2008). *Los mapuche del Siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Universidad Bolivariana.

#### Sobre la autora:

**Alicia Rain Rain** es psicóloga, magíster en Psicología (Universidad de la Frontera (UFRO, Chile), doctora por el programa Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo (Universidad Autónoma de Barcelona) y académica de la Universidad Autónoma de Chile. Sus líneas de investigación se relacionan a la interculturalidad y discriminación hacia el pueblo Mapuche.